

Melania Żurba

Filozof i psychoanalityk : o przemianie moralnej: możliwość dopełnienia etyki Arystotelesowskiej przez jedną ze współczesnych teorii psychologicznych

Etyka 41, 162-182

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Filozof i psychoanalityk. O przemianie moralnej: możliwość dopełnienia etyki Arystotelesowskiej przez jedną ze współczesnych teorii psychologicznych

Artykuł poświęcony jest zagadnieniu możliwości przemiany moralnej w teorii Arystotelesa. Arystoteles twierdził, że cnota dostępna jest jedynie dla tych, którzy otrzymali już właściwe wychowanie i których charakter został odpowiednio ukształtowany. Celem artykułu jest pokazanie, że koncepcja funkcjonowania ludzkiej psychiki stworzona przez psychoanalityk Karen Horney jest spójna z teorią Arystotelesa, a jednocześnie umożliwia nam dostrzeżenie możliwości przemiany moralnej. Zmiana ta dokonuje się przez poznanie i zrozumienie własnych emocji i uczuć.

Celem artykułu jest po pierwsze wykazanie zgodności etycznych aspektów psychologii Karen Horney (w szczególności jej koncepcji nerwicy i istoty procesu terapii) z etyką Arystotelesa, po wtóre zaś próba wykorzystania myśli Horney dla rozwiązania niektórych powstających na gruncie owej etyki trudności dotyczących możliwości przemiany moralnej osoby, w której zamiast cnót rozwinęły się wady. Arystoteles nie dawał takiej osobie szans na zdobycie cnót. Będę się starała pokazać, że — pomimo jego pesymizmu w kwestii naprawy moralnej — sposób, w jaki możliwość takiej zmiany własnego charakteru uzasadnia Horney, jest zgodny z Arystotelesowską koncepcją cnoty i życia moralnego.

Horney jest reprezentantką psychoanalizy, jednak dla potrzeb tego artykułu pominięto przyjmowaną przez ten nurt technikę badania psychiki (metoda wolnych skojarzeń, interpretacja marzeń sennych itp.), z której Horney korzystała. Zajmę się jedynie jej koncepcją funkcjonowania psychiki: jej poglądem na zależności pomiędzy wiedzą i świadomością z jednej, a emocjami, uczuciami i chceniem z drugiej strony, oraz ich wpływem na postępowanie.

Tym, co odróżnia Arystotelesa od innych filozofów starożytnych, w których etyce cnota odgrywała ważną rolę, jest akceptacja uczuć i emocji jako niezbędnych elementów szczęśliwego, pełnego życia¹. Teoria funkcjonowania psychiki przedstawiona przez Horney, równie przychylna wobec uczuć i emocji, wyróżnia

¹ Por. M. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton 1994, Princeton University Press, s. 41–42.

się zaś tym, że oparta jest na przekonaniach o charakterze normatywnym. Dlatego też warto przyrzeć się obu tym koncepcjom: powstałej w starożytności etyce, przyznającej uczuciom ważną i pozytywną rolę w życiu moralnym, i współczesnej teorii psychologicznej (której cel jest nie tylko teoretyczny, ale równie praktyczny jak cel etyki Arystotelesa) o nastawieniu normatywnym.

Martha Nussbaum rozważa powszechną, jak pisze, w starożytności analogię między etyką i medycyną. Wskazuje, że według Arystotelesa argumenty etyczne — tak jak działania lekarza — mają cel praktyczny, że mają one odniesienie do wartości (są *value-relative*, tzn. odpowiadają pragnieniom i potrzebom osoby, której chcemy pomóc) i że muszą być dostosowane do konkretniej sytuacji². Nussbaum omawia też aspekty, w których etyka, zdaniem Arystotelesa, zdecydowanie różni się od medycyny. W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles mówi, że argumenty nie są skuteczne wobec wszystkich ludzi i że „trzeba przedtem za pomocą przyzwyczajenia przygotować duszę ucznia do odczuwania właściwej radości i nienawiści”, gdyż człowiek kierujący się namiętnościami nie posłucha, a nawet nie zrozumie argumentów — namiętności bowiem ustępują jedynie przed siłą³. Nussbaum dowodzi, że terapia medyczna ma według Arystotelesa właśnie charakter siły (bia). W innym miejscu Arystoteles stwierdza, że „sami działający muszą zawsze stosować się do danych okoliczności, jak to się dzieje też przy wykonywaniu sztuki lekarza czy sternika”⁴. Nussbaum bardzo celnie zauważa, że w dziedzinie moralności każdy musi sam dokonać zastosowania ogólnej wiedzy do konkretnych okoliczności, a więc wykonać tę pracę, którą w sprawach dotyczących zdrowia obarczony jest lekarz⁵. Jak zobaczymy, to samo będzie dotyczyło sytuacji pacjenta podejmującego wysiłek analizy. On także musi być wrażliwy na argumenty i stosować kategorie ogólne do własnej sytuacji. Nussbaum podkreśla też podobieństwo między etyką Arystotelesowską i późniejszą etyką hellenistyczną a współczesną psychoanalizą⁶.

Zacznę od interpretacji teorii Arystotelesa, a następnie przedstawię koncepcję Horney, by skonfrontować je w ostatniej części artykułu. Ponieważ Arystotelesowska koncepcja cnoty bywa rozmaicie rozumiana, zatrzymam się przy tej kwestii nieco dłużej i pokażę argumenty za moim odczytaniem jego myśli.

1. Na początku *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles stwierdza, że wszyscy ludzie za najwyższe dobro uznają szczęście, choć różnie je rozumieją⁷. Szczęście to „jeden cel wspólny dla wszystkich możliwych czynności” oraz „najwyższe dobro osiągalne przez działanie”. Jest ono ostatecznym celem dążeń i ze względu na nie pragniemy

² Tamże, s. 58. Por. też tamże s. 46.

³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa, PWN 1996; 1179b.

⁴ Tamże, 1104a.

⁵ M. Nussbaum, dz. cyt., s. 70.

⁶ Tamże, s. 26.

⁷ *Et. Nik.* 1094a.

innych dóbr⁸. Dobro w koncepcji Arystotelesa jest bowiem celem każdego dążenia i działania⁹. Najwyższego dobra człowieka, a zatem jego szczęścia należałoby, zdaniem Arystotelesa, upatrywać w celu takiego działania, które jest najbardziej ludzkie, właściwe człowiekowi jako człowiekowi, a nie jako osobie biegłej w jakiejś sztuce (np. jako cytryście), gdyż byłoby to zbyt wąskie, ani też jako istocie żywej, gdyż to ujęcie byłoby zbyt szerokie¹⁰.

Trzeba jednakże pamiętać o tym, że etyka Arystotelesa, choć uwzględnia szczęście, działanie, przyjemność czy cnoty, a wszystkie one mogą stać się udziałem tylko jednostki, nie jest etyką indywidualnej samorealizacji. Jest częścią polityki (nauki o państwie), gdyż ostatecznym i naturalnym punktem odniesienia w tej koncepcji jest dopiero wspólnota (*polis*).

Że człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie więcej niż pszczoła lub jakiegokolwiek zwierzę żyjące w stadzie, to jasną jest rzeczą. Natura bowiem, jak powiadamy, nic nie czyni bez celu. Otóż człowiek jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową. Głos jest oznaką radości i bólu, dlatego posiadają go i inne istoty (rozwój ich posunął się bowiem tak daleko, że mają zdolność odczuwania bólu i radości, tudzież wyrażania tego między sobą). Ale mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe.

To bowiem jest właściwością człowieka, odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych; wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa¹¹.

Na czym polegałaby zależność między tym, że jesteśmy istotami mówiącymi, a życiem społecznym (rozumianym zarazem jako życie moralne)? Otóż, pisze Arystoteles, zwierzęta wyrażają swe doznania poprzez poszczególne odgłosy czy okrzyki. Zauważmy jednak, że wiedzę o emocjach swoich pobratymców zwierzęta mogą zdobyć w inny sposób — chociażby obserwując ich zachowanie. Tak uzyskana wiedza kieruje ich działaniami. Dobro czy sprawiedliwość tymczasem nie należą do rzeczy, które można by zaobserwować jak własne lub cudze emocje. Co więcej, możemy podjąć takie lub inne działania (względnie powstrzymać się od nich) tylko ze względu na to, że są one — jak myślimy — dobre lub złe, bez prostego przełożenia na uczucia własne lub cudze. Mogę np. chcieć powiedzieć prawdę tylko ze względu na to, że uważam każde kłamstwo za złe, nawet gdy mam pewność, że moje kłamstwo się nie wyda, a mówiąc prawdę, sprawię przykrość nie tylko komuś, ale i sobie. Przyczyny, dla których nazwiemy dane działanie dobrym lub

⁸ Tamże, 1096a.

⁹ Tamże, 1094a.

¹⁰ Por. np. *Et. Nik.* 1094b–1095a; 1097b–1098a.

¹¹ Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa, PWN 2001, s. 25–226; 1253a. Również szczęście ma ów wymiar społeczny, na co wskazuje to, że związana z nim samowystarczalność rozumiana jest jako samowystarczalność *polis* a nie jednostki czy np. rodziny, por. *Et. Nik.* 1097b.

sprawiedliwym, a które nie muszą być identyczne ze związaną z nim przyjemnością, mogą dać nam wystarczającą motywację do jego wykonania. Innymi słowy: nasze doznania przyjemności (radości) lub bólu (oraz to, że się ich spodziewamy) nie muszą wyznaczać naszego postępowania. Możemy nie tylko komunikować sobie nasze doznania, ale też ustosunkowywać się do nich.

Mowa, twierdzi Arystoteles, wprowadza kategorie dobra i zła. Posługiwanie się językiem służyć ma ich odróżnianiu, a przez to życiu we wspólnocie. W innym miejscu Arystoteles napisze, że „każda wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra”¹². To właśnie dobro *polis* powinno wyznaczać prawa (Arystoteles pisze, że „formy rządu są różne, jakkolwiek jest jedna tylko, która jest z natury najlepsza”¹³), a także cnoty. Człowiek powinien bowiem potrafić dla jej (*polis*) dobra zaryzykować nawet utratę własnego życia (cnota męstwa), co świadczy o tym, że to nie dążenie do własnego szczęścia jest wyznacznikiem postępowania zgodnego z cnotą¹⁴. Cnoty uzdalniają więc jednostkę do dobrego postępowania, przy czym kryterium dobra jest odniesienie do wspólnoty. Z drugiej jednak strony posiadanie lub nieposiadanie cnot łączy się z wieloma sprawami dotyczącymi funkcjonowania ludzkiej psychiki.

Arystoteles podkreśla rolę przyjemności i przykrości w kształtowaniu naszych postaw etycznych.

Przyjemności bowiem i przykrości tyczy się dzielność etyczna. Wszak ze względu na przyjemność dopuszczamy się czynów niecnych, a ze względu na przykrość wstrzymujemy się od czynów pięknych. Dlatego trzeba od wczesnej młodości być wdrażanym poniekąd, jak mówi Platon, do radości i zmartwienia z powodu tych rzeczy, którymi należy się cieszyć i martwić, na tym bowiem właśnie polega należyte wychowanie¹⁵.

Przyjemność i przykrość pełnią więc rolę motywacyjną dla naszych działań, jednakże nie w sposób absolutny, a „w stopniu mniejszym lub większym”¹⁶. Arystoteles podkreśla, że ani przyjemność czy dostrzegane piękno, ani namiętności, pożądanie czy gniew nie mają wobec nas mocy zniewalającej. Czyny nimi motywowane lub dokonane pod ich wpływem pozostają czynami wolnymi i, jako takie, podlegają ocenie moralnej¹⁷. Wywieranie przez przyjemność i przykrość tak istotnego wpływu na nasze postępowanie uzasadnia Arystoteles w następujący sposób:

Można by powiedzieć, że wszyscy pragną przyjemności, bo wszyscy pragną też życia; życie jest pewnego rodzaju działaniem, i każdy rozwija swą działalność za pomocą tych zdolności i w dzie-

¹² *Polit.* 1252a.

¹³ *Et. Nik.* 1135a.

¹⁴ Tamże, 1115a.

¹⁵ Tamże, 1104b.

¹⁶ Tamże, 1104b.

¹⁷ Tamże, 1110b–1111b.

dzinie tych rzeczy, w których najbardziej jest rozmiłowany [...]. Przyjemność jest uwieńczeniem poszczególnych czynności, a tym samym życia, którego oni pragną¹⁸.

Człowiek wysoko stojący pod względem etycznym cieszy się i czerpie przyjemność z dobrego działania, a przyjemność ta jest nawet miernikiem przyswojenia sobie cnót¹⁹. Dlatego też w zakończeniu *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles uzna za szczęście teoretyczną kontemplację i życie zgodne z cnotą, jako że jest to działanie nie tylko zgodne z tym, co właściwe człowiekowi, ale także najprzyjemniejsze. Cnota łączy się więc z przyjemnością i szczęściem. Człowiek dobry pozostaje zatem w zgodzie z samym sobą, a zły — wewnętrznie skonfliktowany — popada w niezgodę ze sobą²⁰.

Arystoteles rozróżnia namiętności (należałoby powiedzieć: uczucia i emocje, w oryginale pathos, jako przykłady pathos wymienia on bowiem pożądanie, gniew, strach, odwagę, zawiść, radość, miłość, nienawiść, tęsknotę zazdrość i litość, a tej ostatniej np. nikt namiętnością nie nazwie), zdolności, w oryginale dynamis, które umożliwiają nam ich doświadczanie, a także trwałe dyspozycje (do nich właśnie należą cnoty), które umożliwiają nam odnoszenie się do uczuć we właściwy sposób²¹. Cnotę określa on jako dyspozycję do zachowywania właściwej dla nas średniej miary zarówno w doznawaniu namiętności (uczuć), jak i w postępowaniu²². Cnoty (i wady) nie są zdolnościami, gdyż zdolności, jak pisze, są nam wrodzone, cnoty zaś możemy w sobie wypracować. W odróżnieniu od owych zdolności są one natomiast przedmiotem pochwały lub nagany. Zdobywa się je przez spełnianie właściwych im aktów we właściwy sposób — „sprawiedliwym i umiarkowanym jest ten, kto nie tylko czynów takich dokonuje, lecz dokonuje ich nadto w ten sposób, w jaki ich dokonują ludzie sprawiedliwi i umiarkowani”²³.

Aby lepiej zrozumieć, czym jest cnota, dobrze będzie sięgnąć do *Metafizyki*, gdzie Arystoteles mówi o *dynamis*, tłumaczonej na polski tym razem jako „potencja”. Odróżnia on potencje nierozumne, np. zdolność ognia do ogrzewania wszystkiego, co znajdzie się w jego pobliżu, które u istot żyjących będą potencjami wrodzonymi, jak np. zdolność postrzegania zmysłowego, i rozumne (*meta logou*), osiągane przez naukę, jak sztuka lekarska, lub praktykę, jak umiejętność gry na flecie. Arystoteles dodaje, że potencje nierozumne działają zawsze w sposób konieczny, powodując zawsze tego samego rodzaju skutki (ogień zawsze ogrzewa). Potencje rozumne natomiast mogą powodować skutki dwojakie, przeciwne sobie, co łączy on z właściwościami wiedzy²⁴. Kto umie wyleczyć, umie też i otruć. W tego typu

¹⁸ Tamże, 1175a.

¹⁹ Tamże, por. też 1199a.

²⁰ Tamże, 1166a–b. Dodajmy, że Arystoteles łączy tu to, jak odnosimy się do samych siebie, z naszym stosunkiem do innych ludzi.

²¹ Tamże, 1105b.

²² Tamże, 1107a.

²³ Tamże, 1105b.

²⁴ *Epistēmē*, tłumaczona na polski zarówno jako „wiedza”, jak i „nauka”. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa, PWN 1990, s. 615–867; 1046b i 11047b.

działaniach, wywodzi dalej, nie ma więc konieczności, gdyż oba rodzaje skutków musiały wtedy występować jednocześnie.

Decydować musi zatem co innego. Sądzę, że jest to pragnienie (*oreksis*) albo rozumny wybór (*proairesis*) [...]. Zatem każdy byt zdolny do rozumnego działania, gdy pragnie czegoś, musi czynić to, do czego ma zdolność i w okolicznościach, w jakich ma tę zdolność²⁵.

Zwróćmy uwagę, że Arystoteles używa tu słowa *proairesis* (oddanego jako „rozumny wybór”) — tego samego słowa (tłumaczonego na polski tym razem jako „postanowienie”) używa także w *Etyce nikomachejskiej*, mówiąc, że aby postępowanie było zgodne z cnotami (czyli np. sprawiedliwe lub umiarkowane), podmiot musi działać na podstawie postanowienia oraz dzięki „trwałemu i niewzruszonemu usposobieniu”²⁶. Jak więc to, co mówi on w *Metafizyce* o potencjach rozumnych, ma się do jego teorii cnoty? Otóż można — twierdząc — interpretować cnotę jako rozumną potencję (osiąganą na drodze *praksis*, wykonywania pewnych działań w określony sposób), czyli pewną swobodę działania sprawiającą, że nie musimy poddawać się naszym emocjom i uczuciom, np. lękowi (którą to swobodę możemy sobie wypracować), gdyż mamy stałą *proairesis*, która powoduje, że z dostępnych nam sposobów postępowania wybieramy zawsze ten słuszny („złoty środek”). Zgadza się to z tak podkreślaną przez Arystotelesa rolą zarówno samej *proairesis*, jak i uczuć przyjemności bądź przykrości, które wpływają przecież na nasze pragnienia. Stałość owego postanowienia lub wyboru jest tu rzeczą kluczową, odróżniającą cnotę np. od sztuki lekarskiej. Ze względu na nie bowiem cnota nie dopuszcza nigdy niewłaściwego sposobu postępowania, ale skłania zawsze ku wyborowi tego, co najlepsze. Lekarz może otruć, nie przestając być lekarzem, człowiek cnotliwy (w sensie posiadania Arystotelesowskiej *aretē*) natomiast nie może postąpić nikczemnie, nie tracąc tym samym swej cnoty.

Proairesis, o której mówi Arystoteles, wiąże się z chceniem. Jeśli więc przedstawiona powyżej interpretacja jest prawidłowa, to cnota zakłada stałą wolę właściwego (poddanego ocenie rozumu) odnoszenia się do naszych uczuć i emocji i zgodnego

„Przyczyną tego stanu rzeczy jest to, że [...] pojęcie umożliwia poznanie zarówno pewnej rzeczy, jak i jej braku, chociaż nie w ten sam sposób; obejmuje wprawdzie i jedno, i drugie, ale skłania się wyraźnie ku pozytywnemu członowi tej pary przeciwieństw. Stąd też odpowiednie nauki muszą się zajmować również przeciwnymi przedmiotami, jednymi bezpośrednio, innymi pośrednio [...]” (1046b).

²⁵ *Met.* 1148a. Zauważmy, że pojawia się tu kwestia wolności człowieka. Potwierdzałoby to moją interpretację przytoczonego wyżej fragmentu *Polityki*, gdzie różnicy między działaniem ludzkim i zwierzęcym upatruję właśnie w tym, że my możemy podjąć decyzję o tym, jak postąpić, ze względu na dostrzegane dobro lub zło, a to, co czujemy, jest wprawdzie brane pod uwagę, ale nie decyduje samo o tym, co robimy. Nacisk należałoby położyć bardziej na postanowieniu (na tym, co jest wynikiem rozumowania) niż na pragnieniu, gdyż Arystoteles twierdzi, że „postępowanie [...] od woli zależne zdarza się też u dzieci i innych stworzeń żywych, postanowienie zaś — nie”. *Et. Nik.* 1111b.

²⁶ *Et. Nik.* 1105a.

z takim odniesieniem, niezależnionego w sposób bezwzględny od tego, co czujemy (np. od lęku), postępowania.

Arystoteles rozumie jednak wychowanie moralne jako wychowanie uczuć, wykształcenie zdolności do odczuwania radości i smutku wtedy, gdy należy je odczuwać.

Bo [przyjemność] wydaje się najbardziej zrośnięta z ludzką naturą; dlatego to wychowuje się młodzież kierując nią za pomocą przyjemności i przykrości niby za pomocą steru; zdaje się też, że i dla cnót najważniejszą jest rzeczą cieszyć się tym, czym należy, i nienawidzić tego, co nienawiści godne²⁷.

To niezwykle mocne podkreślenie roli uczuć w wychowaniu (mówi się wręcz o sterowaniu przez uczucia) kontrastuje ze stwierdzeniem, że nasze czyny pozostają wolne, nawet gdy dokonujemy ich pod wpływem silnych emocji (por. wyżej). Co więcej, rysujący się tu obraz człowieka sterowanego przez uczucia jest zupełnie różny od obrazu człowieka obdarzonego stałym pragnieniem właściwego stosunku do uczuć, jakie się w nim rodzą. Arystoteles, co prawda, przywiązywał ogromną wagę do dzieciństwa jako okresu kształtowania naszego sposobu odczuwania, naszych reakcji emocjonalnych²⁸, lecz nie wyjaśnia to problemu wpływu uczuć i emocji na wolność działań człowieka.

Poważniejsze jeszcze pytanie, jakie tu powstaje, brzmi: jeśli sama zdolność doświadczania uczuć została w jakiś sposób zakłócona, jeśli doznajemy uczuć zbyt silnych lub nieadekwatnych do sytuacji albo też nie potrafimy dobrze ich rozpoznać, to czy można ten stan rzeczy zmienić? Jeśli bowiem nie byłoby to możliwe, to zaburzenia emocjonalne na zawsze wykluczałyby możliwość rozwoju moralnego, dlatego że z góry uniemożliwiałyby znalezienie średniej miary w ich doznawaniu, a przez to także w postępowaniu. Arystoteles nie przedstawia żadnego sposobu zmiany naszego odczuwania i nic nie świadczy o tym, że taką możliwość w ogóle dopuszczał.

Nabywanie cnót jest tym trudniejsze, że, zdaniem Arystotelesa, cnoty albo ma się wszystkie, albo też nie ma się ich wcale²⁹. Arystoteles uzasadnia to, twierdząc, że dla działania cnotliwego potrzebna jest umiejętność słusznej oceny, *orthos logos*, która pozwala rozpoznać w każdej sytuacji właściwy sposób postępowania. Kto tę umiejętność ma, ten ma ją w odniesieniu do wszystkich cnót. Cnoty związane są bowiem z tą częścią duszy, która uczestniczy w rozumie, słucha go³⁰. Trwałe dyspozycje znaleźć można, twierdzi Arystoteles, również u zwierząt i dzieci, ale dopiero przy udziale rozsądku (umożliwiającego wydanie słusznej oceny) mogą się one przekształcić w cnoty we właściwym tego słowa znaczeniu.

²⁷ Tamże, 1172a.

²⁸ Por. Nussbaum, dz. cyt., s. 98.

²⁹ *Et. Nik.* 1144b.

³⁰ Tamże, 1103a. Arystoteles odróżnia sprawności dotyczące postępowania i sprawności intelektualne, co Gromska oddaje, używając wyrażen: „dzielności etyczne” (cnoty) i „dianoetyczne”.

Cnotą (*aretē*) jest dyspozycja nie tylko zgodna ze słuszną oceną (*kata ton orthon logon*), ale ta, która współdziała z nią (*meta tou orthou logou*)³¹. Dlatego też mamy możliwość nabywania cnót (w odróżnieniu od zdolności i cech wrodzonych), ale nabywa się je nie poprzez doświadczenie (jak wiedzę), lecz dzięki przyzwyczajeniu (co Arystoteles porównuje do przyswajania sobie jakiejś umiejętności, sztuki, np. bycia cytrzystą lub budowniczym). Cnoty nie można się nauczyć w taki sposób, jak np. matematyki — co pokazuje kolejną przeszkodę na drodze do zmiany swojego charakteru: „nikt z tych, co nie postępują w ten sposób [sprawiedliwy, umiarkowany itd.], nie ma żadnych nawet widoków osiągnięcia dzielności etycznej”³².

Co więcej, miernikiem posiadania cnoty nazywa Arystoteles postanowienie (*proairesis*), które jest „dążeniem skierowanym po namyśle ku czemuś, co leży w naszej mocy”³³. Sam namysł dotyczy jedynie środków wiodących do celu, który jest przedmiotem życzenia (*boulēsis*)³⁴. Dla człowieka etycznie wysoko stojącego będzie nim dobro samo w sobie, dla złego — to, co wydaje się dobrem. „Bo każda trwała dyspozycja rodzi swoisty pogląd na to, co moralnie piękne i przyjemne [...]”³⁵. To zaś sprawia, że zdobycie cnoty przez kogoś, kto jej nie posiada, staje się właściwie zupełnie nieosiągalne, gdyż nie będzie on nawet wiedział, że to, co bierze za dobro, nim nie jest.

Warto przyjrzeć się, o jakich sytuacjach Arystoteles powie, że nie dają szans na przemianę moralną człowieka. Wspomina on o skłonnościach bestialskich i zachowaniach będących następstwem obłąkania³⁶. Twierdzi też, że szczęście nie może stać się udziałem tych, którzy „są, skutkiem jakby kalectwa jakiegoś, niezdolni do dzielności”³⁷. Nie przypisuje przy tym tej niezdolności do postępowania moralnego np. zaniedbaniom czy błędom w wychowaniu, ale opisuje ją jako tkwiący w nich brak, skrzywienie, którego nie można zmienić. Mówiąc o nieopanowaniu, wspomina, że skrucha, do której człowiek nieopanowany w odróżnieniu od nieumiarkowanego jest zdolny, jest warunkiem jego uleczalności³⁸. Ludzie nieopanowani pod wpływem emocji stają się podobni do śpiących lub pijanych — mają wiedzę o tym, jak powinni postąpić, a jednocześnie nie jest im ona dostępna. Ponieważ zaś nieopanowanie łączy się ze słabością i uleganiem pokusom w stanie niby zamroczenia, nieumiarkowanie zaś z niewłaściwym osądem, należy z tego rozumieć, że niewłaściwe przekonania moralne uważa Arystoteles za niepokonalną przeszkodę na drodze do cnoty³⁹. Píše też, że człowiek niesprawiedliwy lub rozwiązły mógł

³¹ Tamże, 1144b. „Dzielnością etyczną jest — czytamy w przekładzie Gromskiej — [...] nie tylko ta trwała dyspozycja, która pozostaje w zgodzie ze słuszną oceną, lecz także ta, która ją implikuje”.

³² Tamże, 1105b.

³³ Tamże, 1113a.

³⁴ Tamże, 1111b i 1112b.

³⁵ Tamże, 1113a.

³⁶ Tamże, 1148b.

³⁷ Tamże, 1199b.

³⁸ Tamże, 1150b.

³⁹ Tamże, 1146b–147a.

stać się inny na początku (działania — a one przecież kształtują nasze dyspozycje — zależą od naszej woli), ale nie kiedy już się takim stał. Zawsze bowiem jesteśmy panami naszego postępowania, ale trwałych dyspozycji tylko na początku⁴⁰.

Widać więc, że obraz Arystotelesowski naznaczony jest w wielu miejscach pesymizmem co do możliwości uzyskania wysokiego poziomu etycznego przez osoby cierpiące na zaburzenia emocjonalne, a i dla pozostałych, o ile nie zostały właściwie wychowane i w odpowiednim czasie nie rozwinęły w sobie cnót, albo też mają niewłaściwą ocenę tego, co dobre i złe, przemiana moralna będzie właściwie niedostępna. Podkreśla on jednak rolę argumentacji w stosunku do człowieka, który otrzymał odpowiednie wychowanie: „zastanawiamy się bowiem — pisze — nad dzielnością nie dla poznania, czym ona jest, lecz po to, aby stać się dzielnymi, bo w przeciwnym wypadku nie mielibyśmy żadnego pożytku z tych rozważań”⁴¹ — pożytek z rozważań etycznych nie polega więc na samym zrozumieniu czy wiedzy, ale na tym, że pomagają nam one w rozwoju aretē.

2. W książce *Karen Horney. Filozoficzne podstawy koncepcji nerwicy* Alicja Domańska-Pękala podkreśla powiązania Horney z Kierkegaardem i Nietzschem⁴². Sama Horney rzeczywiście cytuje Kierkegaarda i Nietzschego, przywołuje też Emersona i Schopenhauera⁴³, niezwykle często odwołuje się także — co notabene nie zostało we wzmiankowanej książce podjęte — do duchowości i filozofii Wschodu, zwłaszcza zen. Z literatury często cytuje m.in. Goethego, Ibsena, Dostojewskiego. Czy wobec tego jej koncepcje mogą być w istotny sposób bliskie ujęciu Arystotelesa?

„Nie trzeba i w rzeczywistości nie można nauczyć zołędzia, jak ma wyrosnąć w drzewo dębowe, ale jeżeli dana jest mu taka szansa — jego możliwości rozwiną się”⁴⁴. Tego, arystotelesowskiego przecież porównania używa Horney, mówiąc o możliwościach rozwojowych człowieka. Nie chodzi jednak o jeden przywołany

⁴⁰ Tamże, 1114a–b. Dlatego właśnie ten, kto ma z pożytkiem słuchać wykładów o tym, co piękne i sprawiedliwe, musi już być wdroniony w dobre zwyczaje, por. tamże, 1095b.

⁴¹ Tamże, 1103b.

⁴² Autorka nie formułuje tezy o podobieństwie tych koncepcji w sposób wyraźny, można je jednak dostrzec, czytając np. rozdziały poświęcone filozofii Kierkegaarda i Nietzschego, uderzają zwłaszcza sformułowania „Kierkegaard, Nietzsche i Horney”, „zarówno Kierkegaard, Nietzsche, jak i Horney”, (A. Domańska-Pękala, *Karen Horney. Filozoficzne podstawy koncepcji nerwicy*, Warszawa 2004, Wydawnictwo Naukowe Semper, s. 71); to przekonanie autorki jest także widoczne, gdy stwierdza ona, że neurotyk niezdolny jest czerpać z mądrości starożytnych, a także myślicieli średniowiecza i nowożytności (Kartezjusz), po czym dodaje, że jego stan trafnie opisali właśnie Kierkegaard i Nietzsche (tamże, s. 102–103).

⁴³ K. Horney, *Autoanaliza*, przeł. A. Gomola, Poznań 2000, Dom Wydawniczy Rebis, s. 32. Zauważmy jednak, że nazwanie pism tych filozofów „skarbnicą wiedzy o ludzkiej psychice” nie przesądza jeszcze o akceptacji dla ich filozoficznych teorii, Horney ma na myśli przenikliwość ich obserwacji psychologicznych.

⁴⁴ K. Horney, *Nerwica a rozwój człowieka*, przeł. Z. Doroszowa, Poznań 2006, Dom Wydawniczy Rebis, s. 11. Por. też s. 12, gdzie mowa o rozwoju „wrodzonych dyspozycji”.

przykładowo obraz, ale o sposób myślenia o rozwoju emocjonalnym, społecznym i moralnym istoty ludzkiej.

We wstępie do książki *Nerwica a rozwój człowieka* Horney wymienia trzy sposoby pojmowania natury ludzkiej. Pierwszy to przekonanie, że „człowiek jest z natury istotą grzeszną lub igraszką prymitywnych instynktów (Freud)”. Celem moralnym jest wówczas „opanowanie i przewyciężenie własnego *status naturae*”. Jako drugie wymienia ona przekonanie, że „w naturze ludzkiej istnieje zarówno pierwiastek »dobra«, jak i pierwiastek »zła«”. Celem będzie wówczas oparte na pomocy nadprzyrodzonej lub wysiłku rozumu i woli wspieranie tego, co w człowieku dobre. Praca taka zakłada, pisze Horney, posługiwanie się zakazami i nakazami.

Do innych konsekwencji prowadzi przekonanie, że człowiekowi dane są konstruktywne siły popychające go do realizowania tkwiących w nim możliwości potencjalnych. Pogląd taki nie wynika z wiary, że człowiek jest z gruntu dobry — co zakładałoby istnienie wrodzonej wiedzy o tym, co dobre, a co złe. Oznacza on po prostu, że człowiek z istoty swej natury dąży do samorealizacji i że uznawane przez niego wartości kształtują się w toku tego procesu. Wydaje się, że człowiek może rozwinąć w pełni swoje możliwości jedynie pod warunkiem, że na przykład, sam siebie nie oszukuje; że jest aktywny i produktywny; że odnosi się do innych ludzi w duchu odczuwanej z nimi wspólnoty⁴⁵.

Horney pisze dalej, że zasadą wartościowania poszczególnych skłonności i postaw jest dla niej to, czy dana postawa wspomaga rozwój jednostki, czy też jest mu przeciwna. Nie chodzi tu jednak o narzucanie sobie dyscypliny, ale o to, by z niedojrzałych postaw wyrosnąć. „Drogą prowadzącą do tego celu jest wzrastająca samoświadomość i zrozumienie samego siebie”. Nie chodzi tu ani o koncentrację na sobie samym (tę uważa Horney za przejaw neurotyzmu), ani o egoistyczne dążenie do własnej doskonałości (traktowane przez nią podobnie), jako że, o czym jeszcze będzie mowa, Horney zakłada, że osoba dojrzała jest odpowiedzialna za swoje postępowanie i pełna życzliwości dla innych.

Pozbywając się neurotycznej obsesji na temat własnej osoby, uzyskując wolność dbania o własny rozwój — wyzwalamy u siebie zarazem zdolność do miłości i do troski o innych ludzi. Obudzi się w nas pragnienie stworzenia im w młodości warunków nieskrępowanego rozwoju, niesienia im wszelkimi możliwymi sposobami pomocy w odnalezieniu siebie samych oraz w rozwinięciu pełni osobowości⁴⁶.

Można zauważyć, że odróżniając przekonanie o istnieniu konstruktywnych sił w człowieku i związane z nim pojmowanie rozwoju jako wartości moralnej od przekonania o tym, że człowiek jest z natury dobry, Horney dokonuje faktycznie czwór- a nie trójpodziału poglądów na temat natury ludzkiej (trzeci, odrzucony przez nią pogląd, głosiłby właśnie dobroć ludzkiej natury).

⁴⁵ Wszystkie cytaty: tamże, s. 8–9.

⁴⁶ Tamże, s. 10.

Związawszy typ wskazań moralnych z koncepcją natury ludzkiej, Horney musi uwzględnić kwestie moralne także w terapii. Píše o tym wprost, przeciwstawiając się całkowicie Freudowi i dominującym tendencjom. Argumentuje, że oceniając ludzkie postępowanie, nie sposób unikać kategorii dobra i zła, a terapeuta, który by świadomie wartościowanie takie odrzucił, mimo woli odwoła się do niego, chociażby decydując, co ma się stać przedmiotem analizy. Z tego powodu Horney postuluje, aby każdy taki osąd formułowany był *explicite* i podany wraz z uzasadnieniem do wiadomości pacjenta⁴⁷.

Możemy wreszcie zapytać, czy argumenty powyższe [przeciw ocenie moralnej zachowań pacjenta] nie są skażone tym samym błędem, który zaobserwowaliśmy w rozumowaniu pacjenta, a mianowicie, że zasady moralne to jedynie sprawa indywidualnego osądu, nie związana zasadniczo z żadnymi konsekwencjami?⁴⁸.

Horney mówi bowiem o samorealizacji, ale nie egocentrycznej, lecz nakierowanej na inne osoby. Jako opis takiej postawy może posłużyć jej charakterystyka tego, jak powinno wyglądać zaangażowanie analityka:

Mam tu na myśli zdolność koncentracji na konkretnej pracy, całkowite zanurzenie się w niej, bycie obecnym do końca i z wykorzystaniem wszystkich swoich umiejętności w danej sytuacji; pełną koncentrację na tym, co robimy w danej chwili⁴⁹.

Tak rozumiane zaangażowanie z jednej strony wykorzystuje wszelkie zdolności analityka, sprawiając, że jego działanie jest w pełni efektywne, z drugiej zaś łączy się z zapomnieniem o sobie.

Horney zauważa też, że dzięki terapii zmienia się odniesienie pacjenta do wspólnoty:

Będzie [pacjent] zdolny do przyjęcia na siebie odpowiedzialności za siebie i starać się będzie w konstruktywny sposób włączyć się w trwanie całości, której jest jedynie częścią [...]. Krok ten jest ważny [...] dlatego, że znalezienie bądź zaakceptowanie swego miejsca w świecie daje mu

⁴⁷ K. Horney, *Nasze wewnętrzne konflikty*, przeł. A. Gomola, Poznań 1994, Dom Wydawniczy Rebis, s. 182. Por. też jej *Nowe drogi w psychoanalizie*, przeł. K. Mudyń, Warszawa 1994, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 222–224. Horney zwraca tam uwagę, że to, iż nerwice dotyczą ludzkiego zachowania się, czyni całkowite powstrzymanie się od wartościowania niemożliwym, a fałsz analityka, próbującego ukryć swe oceny przed pacjentem, będzie dla tego ostatniego zawsze wyczuwalny. Co więcej, píše, że powinniśmy pozbywać się tak rozumianej tolerancji, „Przekonanie o konieczności zwalczania podobnych postaw [np. pasożytniczych pragnień] — stwierdza — stanowi dla mnie bodziec do ich pełniejszego poznania i zrozumienia”.

⁴⁸ *Nasze wewnętrzne konflikty*, s. 183.

⁴⁹ K. Horney, *Wykłady ostatnie*, opr. D. H. Ingram, przeł. A. Gomora, Poznań 2000, Dom Wydawniczy Rebis, s. 16–17.

[neurotykowi] wewnętrzną pewność, której źródło znajduje się w poczuciu przynależności poprzez aktywne uczestnictwo⁵⁰.

Jako cechy i umiejętności, które neurotyk powinien, powracając do zdrowia, uzyskać, wymienia ona bycie odpowiedzialnym za siebie i innych, umiejętność akceptowania zobowiązań, spontaniczność uczuć, w tym zdolność do miłości i przyjaźni, prostolinijność, szczerłość i zdolność całkowitego zaangażowania⁵¹.

Horney odróżnia autentyczne zasady i ideały moralne od neurotycznego, kompulsywnego dążenia do doskonałości. Ta ostatnia „małpuje” tylko prawdziwe normy moralne. Co więcej, twierdzi Horney, owe pseudo-moralne zasady uniemożliwiają wręcz rozwój moralny.

W neurotycznej potrzebie doskonałości zawarte są pewne problemy moralne, lecz nie są to te problemy, z którymi na pozór boryka się pacjent, ani też te, których obecność symuluje. Rzeczywisty problem moralny leży w niepewności, wyniosłości i wyrafinowanym okrucieństwie, które są nieodłącznymi elementami opisanego struktury. Pacjent nie jest odpowiedzialny za te cechy osobowości — nie mógł nic poradzić na to, że się one rozwinęły. Lecz w trakcie psychoanalizy musi się z nimi skonfrontować — nie dlatego, że w interesie psychoanalityka leży poprawa jego morale, ale dlatego, że on sam cierpi z ich powodu: przeszkadzają mu one w utrzymaniu dobrych stosunków z innymi i z samym sobą oraz uniemożliwiają jego dalszy rozwój⁵².

W przytoczonym fragmencie Horney łączy istnienie neurotycznej struktury charakteru (w tym wypadku typu perfekcjonistycznego) z występowaniem problemów o charakterze moralnym. Jest to jej ogólna teza: zaburzenia emocjonalne oraz moralnie złe postępowanie i wady są wzajemnie powiązane. W taki właśnie sposób interpretuje Horney np. skłonności sadystyczne — świadczą one, jej zdaniem, o całkowitym zubożeniu emocjonalnym wykazującej je osoby, która zadając innym cierpienie, tłumi poczucie wewnętrznej pustki⁵³. W książce *Nerwica a rozwój człowieka* autorka daje wyczerpujący opis tego, jak motywowana lękiem tendencja do dystansowania się i rezygnacji stopniowo prowadzić może do całkowitego „spłycenia” życia, które może przyjąć postać pogoni za rozrywką przy unikaniu poważniejszych zajęć i tematów („Cynizm bywa pokrywany cienką warstwą rzekomej »tolerancji« lub »liberalizmu« w poglądach”), zabiegania o prestiż i sukces („Jedynym »moralnym« kodeksem jest spryt [...]”), oraz dostosowywania się do wszystkiego lub wszystkich. Horney mówi tu o „utracie kręgosłupa moralnego” i, w dyskusji z Frommem, traktuje opisaną postawę nie jako defekt osobowości,

⁵⁰ *Nerwica a rozwój człowieka*, s. 485.

⁵¹ *Nasze wewnętrzne konflikty*, s. 247–249.

⁵² *Nowe drogi w psychoanalizie*, s.174. Horney pisze wręcz, że „dążenia neurotyczne są karykaturą wartości, które przypominają. Brak w nich wolności, spontaniczności i sensu”. *Autoanaliza*, s. 54.

⁵³ Por. *Nasze wewnętrzne konflikty*, rozdział 12, s. 196–222.

ale jako przejaw i skutek nerwicy⁵⁴. Jako sposoby obrony przed uświadomieniem sobie konfliktu wewnętrznego wymienia ona m.in. arbitralne ustalanie norm moralnych oraz cynizm.

Głęboko zakorzeniona niepewność co do wartości moralnych pojawia się w każdej nerwicy, niezależnie od tego, jak sztywno dana osoba trzyma się wartości, które są do przyjęcia przez nią. Źródła cynizmu mogą być różne, lecz jego funkcja jest jedna: zaprzeczyć istnieniu wartości moralnych, uwalniając tym samym neurotyka od konieczności wyraźnego stwierdzenia przed sobą, w co naprawdę wierzy⁵⁵.

Najbardziej chyba znaną książką Horney jest *Neurotyczna osobowość naszych czasów*. Horney łączyła wówczas rodzaj trudności i konfliktów przeżywanych przez osoby neurotyczne z typem kultury, w jakiej żyją. „Nasza kultura — pisała — zawiera pewne typowe trudności odzwierciedlane w formie konfliktów w życiu każdego człowieka, które w wypadku nagromadzenia mogą prowadzić do nerwicy”⁵⁶. Szczególną negatywną cechą naszej kultury jest, według autorki, kładzenie dużego nacisku na indywidualne współzawodnictwo, co przy jednoczesnym oczekiwaniu sukcesu z jednej strony prowadzi do wrogości między ludźmi, z drugiej zaś do zwiększonych i nierealistycznych oczekiwań wobec miłości, która miałaby przynieść całkowite poczucie bezpieczeństwa. Problemy, z jakimi boryka się neurotyk, różniły się w tym ujęciu od problemów człowieka zdrowego jedynie ilościowo, a nerwica wiązać się miała ze szczególnie intensywnym doświadczeniem sprzecznych dążeń obecnych w danej kulturze⁵⁷. Książka kończyła się słowami: „Można powiedzieć, że neurotyk jest »pasierbem« naszej kultury”⁵⁸.

Z biegiem lat Horney odeszła od wskazywania kulturowych uwarunkowań nerwicy i podkreślania roli środowiska, w jakim wzrasta dziecko (choć doświadczenia pierwszych lat życia traktowała zawsze jako decydujące o rozwoju nerwicy), ku pojmowaniu nerwicy jako „zaburzenia stosunku jednostki do siebie samej oraz do otoczenia”⁵⁹. Nie wdając się w szczegóły jej teorii rozwoju nerwicy, można przedstawić zasadnicze momenty jej kształtowania się w następujący sposób. Dziecko, wzrastając w środowisku, które z najróżniejszych powodów nie daje mu poczucia bezpieczeństwa, aby je zyskać, zaczyna uciekać się do trzech możliwych postaw: postawy do innych (przy czym postawa ta zostaje, jak mówi Horney, usztywniona, co prowadzi do uległości, zaspokajania cudzych oczekiwań, idealizowania innych itd.), przeciwko nim (co może prowadzić do jawnej wrogości, chęci zdobycia uznania

⁵⁴ *Nerwica a rozwój człowieka*, rozdział 11, cytaty na s. 384 i 385.

⁵⁵ *Nasze wewnętrzne konflikty*, s. 140 i 143, cytat s. 143, por też s. 166 o tym, że już w początkach nerwicy pojawiają się sprzeczne hierarchie wartości.

⁵⁶ K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, przeł. H. Grzegołowska, Poznań 2007, Dom Wydawniczy Rebis, s. 235.

⁵⁷ Tamże, s. 235–239.

⁵⁸ Tamże, s. 239.

⁵⁹ *Nerwica a rozwój człowieka*, s. 489.

lub potwierdzania własnej wyższości) oraz od innych — postawa dystansowania się i zamykania we własnym wnętrzu. Postawy te, pojawiając się w usztywnionej przez lęk postaci, są nie do pogodzenia. Jedna z nich zaczyna więc dominować, co jednak nigdy nie rozwiązuje całkowicie konfliktu ani też nie usuwa leżącego u ich podłoża lęku. Ponieważ świat odczuwany jest jako wrogi, jednostka nie może znaleźć rozwiązania swych trudności w poczuciu przynależności, ale stara się wznieść ponad innych. Co więcej, owe postawy wymuszają na niej rezygnację z własnych, spontanicznych odczuć, które niejednokrotnie byłyby z nimi sprzeczne (np. dziecko, które ucieka się do postawy uległości, nie może sobie pozwolić na świadome odczuwanie gniewu wobec osób silniejszych od niego). To z kolei prowadzi do utraty pewności siebie i poczucia własnej tożsamości.

Jeżeli wewnętrzne układy jednostki nie ulegną zmianom dzięki jakimś pomyślnym życiowym okolicznościom, co sprawiłoby, że wymienione powyżej potrzeby stałyby się nieaktualne, pozostanie tylko jeden sposób ich zaspokojenia. Stopniowo, bez udziału świadomości, zaczyna działać wyobraźnia, tworząc w umyśle jednostki wyidealizowany obraz siebie samej. W procesie tym jednostka wyposaża siebie w nieograniczone moce i wybitne uzdolnienia. Staje się istotą bohaterską, geniuszem, najwspanialszym dawcą miłości, osobą świętą, bogiem⁶⁰.

Powracający wielokrotnie w książce *Nerwica a rozwój człowieka* motyw paktu z diabłem, dzięki któremu jednostka miałaby zyskać boskie cechy⁶¹, ilustruje powodowane lękiem i brakiem akceptacji własnych ograniczeń usiłowania osoby neurotycznej, by podjąć wysiłek „realizacji »pseudo-siebie« zamiast urzeczywistnienia danych człowiekowi przez naturę możliwości⁶². Tu właśnie mają początek zarówno „powinności” („powinności” w cudzysłowie), które tym różnią się od autentycznych wskazań moralnych, że za cel mają realizowanie wyidealizowanego obrazu własnej osoby, jak i nieumiejętność adekwatnej oceny własnego postępowania, jego przyczyn i konsekwencji, uparte spychanie winy na innych, co prowadzi do wielu wad takich jak perfekcjonizm, wyniosłość, mściwość, drażliwość itd.⁶³. A jednocześnie wszystkie siły takiej osoby ukierunkowane zostają na podtrzymywanie własnego wizerunku, co sprawia, że to, co robi, jest znacznie poniżej jej możliwości⁶⁴.

⁶⁰ Tamże, s. 16. Wcześniejszy opis przemian w psychice dziecka od s. 12, uwzględniałam jednak również sprawy omawiane przez Horney szczegółowo w kolejnych rozdziałach.

⁶¹ „Neurotyczny proces rozwijający się z dążenia do wielkości znajduje, według mnie, swój najbliższy symboliczny odpowiednik w idei, której wyrazem są wszelkie historie o pakcie człowieka z diabłem. Diabeł czy jakakolwiek inna forma spersonifikowanego zła kusi jednostkę udręczoną materialnymi lub duchowymi strapieniami obietnicą daru nieograniczonych mocy. Warunkiem korzystania z owych nadprzyrodzonych sił jest jednak zaprzędanie duszy diabłu, wyrok piekła”. Tamże, s. 38–39.

⁶² Tamże, s. 499.

⁶³ O niektórych z nich Horney wspomina w rozdziale I, inne omawiane są w różnych miejscach w całej książce. O różnicy między neurotycznymi powinnościami a ideałami moralnymi por. np. s. 83 i cały rozdział poświęcony „tyrani powinności”.

⁶⁴ Tamże, m.in. s. 19, s. 440.

Chcę tu jeszcze raz podkreślić, że tak bardzo ceniona przez Horney samorealizacja nie ma nic wspólnego z koncentrowaniem się na sobie lub dążeniem do spełniania własnych zachcianek albo pogońią za własnymi pragnieniami.

Słynna postać literacka, Peer Gynt, może nam tu służyć jako przykład. Nie cenił on swoich autentycznych wartości, wybitnej inteligencji, umiłowania przygody itd. Dumny był wszakże z jednego, co nie było prawdą: z „bycia sobą”. Tymczasem w rzeczywistości widział siebie nie takim, jakim był, widział wyidealizowany wizerunek, istotę nieskończenie wolną, bezgranicznie mocną. (Swemu krańcowemu egocentryzmowi nadał dostojną rangę życiowej filozofii, którą streszczał w maksymie: „bądź wierny sobie”, co — jak sam Ibsen powiada — jest sublimacją hasła „zaspokajaj samego siebie”)⁶⁵.

Odchodząc od akcentowania uwarunkowań kulturowych (pamiętając wszakże o środowisku, w jakim wzrasta i wychowuje się dziecko) na rzecz tezy o wyidealizowanym (wręcz boskim, a w każdym razie niezgodnym z możliwościami ludzkiej natury) obrazie samego siebie jako problemie leżącym u podłoża nerwicy, Horney nadała swym tezom charakter uniwersalny, a kryterium zaburzeń nerwicowych uczyniła nie lepszą lub gorszą umiejętność radzenia sobie w kulturze, w której wychowuje się i żyje, ale akceptację (względnie brak akceptacji) ograniczeń i możliwości natury ludzkiej.

Jednakże nawet najdalej idące zmiany osobowości nie są, zdaniem Horney, nieodwracalne. „Nie tylko dziecko, ale każdy z nas do końca życia zachowuje zdolność do zmiany siebie, a nawet fundamentalnej przemiany własnej osobowości”⁶⁶. Drogą do tej przemiany ma być prowadzone wspólnie z analitykiem, a nawet samodzielnie badanie samego siebie.

Terapia psychoanalityczna nie jest czymś nowym, swoich zwolenników miała na przestrzeni całej historii ludzkości. Przykładowo, w filozofii Sokratesa czy filozofii hinduistycznej jest to droga reorientacji poprzez samowiedzę. Elementem nowym i specyficznym jest metoda osiągania tej samowiedzy, którą zawdzięczamy geniuszowi Freuda. Psychoanalityk pomaga pacjentowi uświadomić sobie działające w nim siły zarówno te blokujące go, jak i konstruktywne — pomaga mu zwalczyć te pierwsze i zmobilizować drugie⁶⁷.

Pacjent powinien więc uświadomić sobie wszystkie swoje neurotyczne tendencje: np. dążenie do zaszczytów, nienawiść do siebie, fałszywą dumę, oraz konflikty

⁶⁵ Tamże, s. 107.

⁶⁶ *Nasze wewnętrzne konflikty*, s. 249.

⁶⁷ *Nerwica a rozwój człowieka*, s. 457. Nie jest to jednak powrót do myślenia o człowieku w kategoriach walki dobra i zła, jako że siły destruktywne nie płyną nigdy z wnętrza osoby, nie są spontaniczne, ale działają tylko dlatego, że jednostka nie umiała poradzić sobie z lękiem inaczej niż poprzez przyjęcie usztywnionych postaw wobec innych i fałszywego wyobrażenia o sobie samym. Siły, które, pod groźbą powrotu lęku, postawy te i wyobrażenia podtrzymują, są dla człowieka destruktywne, bo nie odpowiadają jego swobodnym, spontanicznym dążeniom i pragnieniom.

między tymi tendencjami i ich wzajemne powiązania: „każdy czynnik z osobna musi być widziany w kontekście całej struktury”. Musi je rozpoznać w sposób bardzo szczegółowy: jak wpływają na jego relacje z ludźmi i pracę, w jaki sposób funkcjonują, jakie konkretne formy (odczucia, myśli, zachowania) przyjmują. Uświadomienie sobie ich winno się łączyć z ich emocjonalnym przeżywaniem: chodzi o to, by poczuć emocje w ich właściwym kontekście, np. całą siłę swego lęku przed popełnieniem błędu lub niesłusznym postępowaniem, ze świadomością, że płynie ona z wyobrażenia sobie siebie jako istoty obdarzonej nadzwyczajnymi zdolnościami i doskonałej moralnie, a zarazem z nieznamośności swych autentycznych zdolności, możliwości i pragnień, bez przerzucania odpowiedzialności za ten lęk na innych czy na warunki zewnętrzne. Horney mówi tu o mozolnej konfrontacji z rzeczywistością i wartościami⁶⁸. „Wartość teoretyczna procesu rozbijania iluzji polega na tym, że wraz z osłabieniem tendencji blokujących daje się szansę rozwoju i wzrostu konstruktywnym tendencjom własnego »ja«”⁶⁹. Dzięki temu możliwe staje się uświadomienie sobie własnych wewnętrznych konfliktów. Zdarza się bowiem, że są one doskonale widoczne dla analityka czy osoby postronnej, a mimo to pacjent nie zdaje sobie z nich sprawy: „Chwilami mogą [pacjenci] wyrażać pogląd, że nie potrafią żywić do nikogo urazy, a kiedy indziej — bez najmniejszego poczucia niekoherencji — wypowiadają słowa pełne jadu, wściekłości i pragnienia zemsty”⁷⁰. W tym i innych miejscach Horney omawia i podkreśla pojawiające się w toku tego długotrwałego procesu trudności, gdyż utrwalone tendencje nie dają się łatwo wyrugować, podkreśla jednak, że pacjent ma w sobie samą siłę potrzebną do ich przezwyciężenia.

Fikcyjne wartości neurotycznej dumy pacjenta, fantomy panowania, poddania się, wolności, utraciły swą atrakcyjność i pacjent raczej skłania się ku swym realnym wewnętrznym zasobom. Nadal ma przed sobą wiele pracy nad ukrytymi formami przejawiania się dumy, roszczeń, przekłamań, uzewnętrzniania itd. Mając jednak mocniejsze oparcie w sobie, potrafi dostrzec w nich to, czym w rzeczywistości są: przeszkodą w jego rozwoju. Dlatego też zależy mu na ich przezwyciężaniu.

Nie stara się już przezwyciężyć ich dla osiągnięcia czy potwierdzenia własnej doskonałości, ale „akceptuje [...] pracę nad sobą jako integralną część procesu życia”⁷¹. Adekwatne rozpoznanie, co się w nim dzieje, jakie emocje nim kierują, co robi, nie tylko umożliwia, ale wręcz wzbudza w nim chęć przemiany, bo to, co było przedmiotem jego dążeń, nie jest już atrakcyjne: np. nie pociąga go już uzależnienie od innej osoby, ogołocone z przebrania miłości. Zyskanie wiedzy lub świadomości w odniesieniu do danej sprawy wpływa na uczucia, jakie z nią wiążemy. Człowiek może np. odczuwać lęk, mimo że wie, iż realnie nic mu nie grozi, i dopóki nie umie

⁶⁸ Tamże, s. 457–464.

⁶⁹ Tamże, s. 465.

⁷⁰ Tamże, s. 473, wcześniej referowałam wypowiedzi z s. 471.

⁷¹ Tamże, s. 484.

powiedzieć, co tak naprawdę ów lęk w nim wzbudza, jest wobec niego bezradny. Kiedy jednak odkryje w sobie jego źródła, dostrzeże zarazem możliwość przyjęcia wobec wywołujących go czynników postawy innej niż dotychczas. Dlatego właśnie poznanie siebie prowadzi do podjęcia decyzji o rezygnacji z pewnych postaw, a realizowanie tego postanowienia pozwala stopniowo zmienić sam sposób przeżywania, uczucia i emocje. Nie dzieje się to bynajmniej automatycznie, przeciwnie, podobnie jak Arystotelesowskie nabywanie cnót zakłada wytrwałe postępowanie w sposób zgodny z sądem rozumu.

3. Jaki pożytek przynieść może odniesienie psychologicznych rozważań Horney do filozoficznej teorii Arystotelesa? Nie ulega wątpliwości, że nie szuka ona dla swych tez uzasadnień tak głębokich, jak np. sugerowany w *Polityce* związek moralności i życia społecznego z faktem, że posługujemy się językiem, nie stara się określić istoty poszczególnych cnót i wad ani też natury cnót w ogólności itd. Ogromną zaletą jej przemyśleń jest jednak ich oparcie na doświadczeniach w pracy terapeutycznej, a więc na tym, że była współuczestnikiem i świadkiem procesów przemiany osobowości, oraz na systematycznym obserwowaniu i analizowaniu siebie i innych. Zebranemu w ten sposób i uzupełnionemu przez przykłady czerpane z literatury bogatemu materiałowi empirycznemu starała się nadać spójną interpretację, a interpretacja ta zgodna jest w wielu punktach z Arystotelesowską wizją rozwoju i życia moralnego człowieka.

Oboje mianowicie kryterium oceny naszych działań czynią ich zgodność z naturą ludzką. Arystoteles koncentrował się na niedorastaniu naszego postępowania do naszej natury, Horney zaś — na usiłowaniu działania w sposób naturę tę przewyższający. Takiemu usiłowaniu jej zdaniem odpowiada jednak w rzeczywistości właśnie nieumiejętność realizowania swych możliwości, życie poniżej nich, również na poziomie moralnym. Oboje mówili o wrodzonych dyspozycjach i możliwościach, a w dążeniu do szczęścia widzieli siłę do ich urzeczywistnienia, a zarazem do urzeczywistniania życia prawdziwie moralnego. Oboje podkreślali obustronne zależności między życiem emocjonalnym, uczuciowym i moralnością. Spontaniczność jest według Arystotelesa przejawem prawdziwej cnoty, Horney zaś twierdzi, że umożliwia ona życie zgodne ze sobą i z innymi. Oboje widzieli i podkreślali to, że człowiek nie żyje niezależnie od innych, ale jest członkiem pewnej wspólnoty (samorealizacja jest zawsze realizacją siebie we wspólnocie), doceniali znaczenie przyjaźni.

Jakie są więc przyczyny tego, że Arystoteles nie widział szans na przemianę moralną źle ukształtowanej jednostki, Horney zaś twierdziła, że taka możliwość istnieje zawsze? Aby na to odpowiedzieć, trzeba raz jeszcze przyjrzeć się Arystotelesowskiej koncepcji życia psychicznego, w której wyróżnia on uczucia i emocje, wrodzoną i niepodlegającą kształtowaniu zdolność ich odczuwania oraz wypracowywaną umiejętność odnoszenia się do nich w sposób zgodny ze wskazaniami

rozumu (poszczególne cnoty w odniesieniu do poszczególnych par przeciwstawnych reakcji emocjonalnych i kształtowanych przez nie cech, np. męstwo w odniesieniu do tchórzostwa i nadmiernej odwagi, brawury). Otóż Horney również uwzględniła rodzaje się w nas uczucia i emocje, przyjmuje też, że mamy zdolność ich odczuwania. Jednakże zdolność ta nie jest, jej zdaniem, dana nam raz na zawsze w taki sposób, by nic nie mogło już wpłynąć na jej działanie. Przeciwnie. Nasza nieznajomość samych siebie, fałszywe wyobrażenia i przekonania o własnej osobowości, a przez to zafałszowany obraz rzeczywistości zewnętrznej powodują nieadekwatne do rzeczywistości reakcje emocjonalne. Uczucia, których doświadczamy, są przy tym tak intensywne, że praktycznie nie mamy możliwości postępowania w sposób od nich niezależny. Jeśli więc skorygujemy naszą świadomość samych siebie (a tym samym postrzeganie rzeczywistości wokół nas), zyskamy swobodę w odniesieniu do własnych emocji, a one same — zwłaszcza gdy zmianie naszego myślenia będzie towarzyszyła zmiana postępowania — będą się stawały coraz bardziej zgodne z tym, czego doświadczamy.

Świadomość tę możemy skorygować, bo brak świadomości to jeszcze nie zupełny brak wiedzy: wszystkie opisywane przez Horney neurotyczne mechanizmy i dążenia są jej zdaniem dlatego właśnie tak rozbudowane i kompulsywne, że służą ukryciu przed oczyma osoby neurotycznej wiedzy, że jej myślenie o sobie i o świecie nie odpowiada prawdzie⁷². Pesymizm Arystotelesa co do możliwości przemiany moralnej można więc wiązać z jego stwierdzeniem, że jeśli chodzi o wykształcenie w sobie cnoty, „wiedza jest rzeczą małej wagi”⁷³. Z tego, że „każda trwała dyspozycja rodzi swoisty pogląd na to, co moralnie piękne i przyjemne”⁷⁴, nie wynika jeszcze, że jest to pogląd, którego prawdziwości nie dałoby się zbadać.

Horney wprost nazywa swoje podejście optymistycznym⁷⁵, twierdząc, że jest wyjście z błędnego, wydawałoby się, koła problemów emocjonalnych, wad i związanego z nimi niewłaściwego postępowania. To wyjście jest w nas samych. Zauważmy, że terapia, analiza to po prostu rozmowa (Horney dostrzega możliwość autoanalizy, traktuje ją jednak jako wtórną wobec rozmowy między dwiema osobami: analitykiem i pacjentem⁷⁶). Stanowisko to nie odbiega od tego, co Arystoteles mówił w *Polityce* o społecznej naturze człowieka, wiążąc ją z możliwością rozmowy o dobru i złu. W obu przypadkach rozmowa umożliwia postępowanie wolne (niewyznaczone przez

⁷² Por. np. *Nerwica a rozwój człowieka*, s. 204–205.

⁷³ *Et. Nik.* 1105b.

⁷⁴ Por. wyżej. Podobnie myślała zresztą Horney: „każde dążenie neurotyczne rodzi nie tylko określony lęk, ale także określony rodzaj zachowania, określony obraz samego siebie i innych ludzi”, *Autoanaliza*, s. 59.

⁷⁵ *Nerwica a rozwój człowieka*, s. 501.

⁷⁶ *Autoanaliza*, s. 21–22, przy czym Horney uważała, że nerwicę się, ściśle rzecz biorąc, nie leczy, proces terapii nazywała zaś powtórny wychowaniem, por. *Nerwica a rozwój człowieka*, s. 448, *Autoanaliza*, s. 16. Na marginesie dodajmy, że nie głosiła ona tezy, że wszystkie osoby postępujące nieetycznie mają problemy natury emocjonalnej, dostrzegała natomiast związek problemów emocjonalnych z wadami.

aktualne emocje) i moralne. Jeśli przedstawiona wyżej interpretacja tego, czym jest cnota, jest słuszna, to dopiero uświadomienie sobie własnych uczuć (obejmujące poznanie ich przyczyn, wzajemnych powiązań i wpływu, jaki wywierają na nasz sposób postępowania) daje konieczną dla cnoty swobodę, o której wspominałam: możliwość, a nawet umiejętność niewarunkowanego przez nie postępowania (tak jak poznanie działania ludzkiego organizmu i oddziaływania nań różnych substancji daje lekarzowi możliwość leczenia — lub trucia). I Arystoteles, i Horney są zdania, że gdy poznanie to będzie adekwatne, nasze wybory będą dobre.

Związki między rozmową traktowaną jako terapia, umiejętnością mówienia i możliwością poprawy moralnej pozwala dostrzec Martha Nussbaum, która przekonuje, że ważnym źródłem dla zrozumienia teorii etycznej Arystotelesa jest jego Retoryka. Zdaniem Arystotelesa mówca musi umieć wzbudzać w słuchaczach odpowiednie emocje, dlatego też właśnie tam analizuje on uczucia i pokazuje, jak można je wywołać słowami⁷⁷.

„Przyjmijmy — pisze Arystoteles — że lęk jest to przykrość i niepokój wywołane wyobrażeniem o groźącym nieszczęściu, które niesie zgubę i cierpienie”⁷⁸. Nussbaum zwraca uwagę na użyty w oryginale przyimek ek (z): „cierpienie i ból — komentuje — nie są niezależne od sądu, ale wynikają z niego. Tak więc, jeśli sąd by się zmienił, moglibyśmy oczekiwać, że samo odczucie się zmieni — co podkreśla sam Arystoteles, kiedy mówi o warunkach, które sprawią, że lęk zostanie usunięty”⁷⁹. Nussbaum argumentuje dalej, że z tego, że uczucia, według Arystotelesa, są zależne od tego, co myślimy, to mogą być one właściwe bądź niewłaściwe, wynika, że powinny być one przedmiotem wychowania⁸⁰. W takim ujęciu wychowanie uczuć nie polegałoby jednak, jak chciał Arystoteles, na sterowaniu młodym człowiekiem za ich pomocą, ale odbywałoby się poprzez kształtowanie myślenia o nich i rozwijanie umiejętności oceniania, czy są one adekwatne do sytuacji.

Skoro to, co wiemy lub tylko myślimy, wywołuje w nas takie lub inne emocje i uczucia, do tego stopnia, że mogą one zostać wzbudzone samymi tylko słowami (co właśnie jest zadaniem mówcy), to i u Arystotelesa znaleźć można podstawy dla zmiany, przekształcenia naszych reakcji emocjonalnych przez rozmowę. Zauważmy jednak, że pisząc to, Arystoteles miał na myśli retora, który odwołuje się do już ukształtowanych, typowych dla danego audytorium wzorców reakcji, umiejętnie podsuwając myśl o tym, czego będą się lękać. Czy jednak nie można, już nie dla przekonania kogoś, ale dla poznania prawdy, zatrzymać się i zapytać samego siebie, co wywołuje nasze emocje i czy przekonanie, które leży u ich podstaw, jest prawdziwe?

Nussbaum sięga do *O duszy*, aby pokazać, że dla powstania emocji konieczne jest przekonanie, że to, co podsuwa nam jakaś myśl, jest prawdziwe, przekonanie,

⁷⁷ Nussbaum, dz. cyt., s. 82–83.

⁷⁸ Arystoteles, *Retoryka*, przeł. H. Podbielski, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa, PWN 2001, s. 302–378; 1382a.

⁷⁹ Nussbaum, dz. cyt., s. 86. tłum. MŻ.

⁸⁰ Tamże, s. 96.

że rzeczywiście jest tak, jak się nam to przedstawia. Arystoteles, zauważa Nussbaum, odróżnia to, co się nam wydaje, od uznania prawdziwości myśli, pisze bowiem o Słońcu, że „zdaje się mieć jedną stopę szerokości, chociaż jesteśmy przekonani, że jest ono większe od Ziemi zamieszkałej”⁸¹. Nussbaum komentuje to tak:

Ten sam kontrast wydaje się działać w naszych przykładach dotyczących emocji. Głośny hałas uderza człowieka męznego jako coś strasznego, ale, będąc człowiekiem męznym, nie przyjmuje on, że jest on rzeczywiście straszny; uważa, że tak straszny nie jest⁸².

Tym, czego trzeba, by powstały uczucia czy emocje, jest uznanie danej myśli za prawdziwą. W takim razie również Arystotelesowska koncepcja ludzkiej psychiki (nawet jeśli sam Arystoteles nie brał takiej możliwości pod uwagę) pozwala zapytać, czy przekonania, które leżą u podstaw naszych własnych uczuć i emocji, są zgodne z prawdą. Jeśli okaże się, że nie są, uczucia te tracą swoją moc.

U Arystotelesesa znajdujemy więc przynajmniej częściowe zaplecze teoretyczne dla tego, co dzięki swojej praktyce obserwowała i w czym jako terapeuta współuczestniczyła Horney. Z kolei Horney pokazuje drogę, której Arystoteles nie znał: drogę uleczenia duszy poprzez poznanie i zrozumienie własnych emocji, tego, przez co są one wywoływane i co one same z kolei powodują, poprzez spojrzenie z dystansu na własne postępowanie i skorygowanie myślenia o sobie samym. Można więc powiedzieć, że Arystoteles i Horney dopełniają się nawzajem, że Horney, wskazując możliwość przemiany moralnej przez zmianę myślenia o sobie samym, dostarcza ten element, którego w koncepcji Arystotelesesa brakowało, a którego brak przesądzał o tym, co określiłam jako jego pesymizm.

Filozofa ze Stagiry i dwudziestowieczną psychoanalitikę dzielą czas i kultura, używają oni odmiennego języka opisu. Jeśli jednak wypowiedzieć ich teorie w sposób prostszy, używając nie terminów ich teorii, ale zwykłych słów takich jak wiedza, myślenie, mówienie, czucie, chcenie, działanie, wybór, dobro, zło, możliwość, konieczność itd., okaże się, że przywołane fragmenty *Polityki* i *Metafizyki* pozostawiają na takie właśnie dopełnienie miejsce, nawet jeśli miałyby ono zmienić niektóre poglądy wyrażone w *Etyce nikomachejskiej* albo nasze o nich myślenie.

Na koniec zapytajmy o znaczenie powyższych rozważań. Można by powiedzieć, że są one ważne już ze względu na wpływ, jaki zarówno Arystoteles, jak i Horney wywarli, każde w swojej dziedzinie. Ważne jest także to, by oddać sprawiedliwość Horney, sytuując jej teorie we właściwym kontekście, którego dostarczają nie tylko

⁸¹ Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa, PWN 1992, s. 33–146; 428b.

⁸² Nussbaum, dz. cyt., s. 84. Nussbaum łączy (na s. 83) cytowany fragment *O duszy* z fragmentem 432b30–31, gdzie Arystoteles miałby omawiać różnicę między lękiem a przerażeniem. W podanym przez nią miejscu nie ma jednak tego przykładu. Ogólna linia rozumowania Nussbaum, pokazująca znaczenie przekonania o prawdziwości myśli czy spostrzeżeń dla powstawania uczuć, znajduje jednak potwierdzenie w tekstach Arystotelesesa.

i nie przede wszystkim, jak sugeruje się we wspomnianej wyżej jedynej polskiej filozoficznej monografii jej poświęconej, myśliciele XIX-wieczni — Nietzsche i Kierkegaard. Ponadto fakt, że jej wnioski dadzą się wyjaśnić na gruncie etyki Arystotelesa, a więc na gruncie filozoficznym, stanowi poważne wsparcie dla jej teorii. Tym, co zachęca do podjęcia tego tematu, jest także sama zbieżność tego, co Arystoteles i Horney, mimo dzielących ich różnic kulturowych, mówili o człowieku i jego rozwoju moralnym.

The Philosopher and the Psychoanalyst

The paper discusses the question of the possibility of moral change in Aristotle's theory. Aristotle held that virtue is accessible only to those who have already received proper upbringing and whose characters have already been adequately shaped. The aim of the article is to show that Karen Horney's psychoanalytic conception of the functioning of the human psyche is both consistent with Aristotle's theory and allows us to see the possibility for moral change. The change is a result of the knowledge and understanding of one's own emotions and feelings.